УДК 13

"ОЧЕВИДНОСТЬ НЕОЧЕВИДНОГО" КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Т.А. Чухно

Томский политехнический университет
E-mail: Chuhno7@rambler.ru

Статья посвящена религиозным основаниям русской философской мысли. Определяются истоки и имманентная сущность отечественной философии как мышления с позиций религиозного сознания. Рассматриваются ее главные принципы, метод и функции. Анализируются достоинства и отличительные черты религиозного философского сознания. Особенное значение уделяется проблеме абсолютного в русской философии.

В своем фундаментальном и авторитетном исследовании, посвященном феномену русской философии, В.В. Зеньковский утверждает следующее. Сама история философии доказывает, что философская мысль рождается из недр религиозного мировоззрения. Подтверждение сказанному виделось нашим соотечественником в духовных исканиях Индии, Эллады, средневековой Европы. Назовем еще Китай, исламские государства и, конечно, Россию. Сам В.В. Зеньковский говорил о достаточно глубоких религиозных корнях именно русского философского творчества и видел в этом главную причину своеобразия как национальной философии, так и всей русской мысли в целом.

Однако что, собственно, скрывается за формулой "религиозные корни" философствования? Какое содержание вкладывается в само понятие "религиозная философия"? В первую очередь религиозное мышление строится на доверии рассудка мистическому опыту, воспринимаемому в качестве вполне достоверного опыта. Европейская наука знает такое определение христианской философии, в которой разум и рационалистические методы мышления занимают непривилегированное положение по отношению к Божественному Откровению и религиозному авторитету [1. С. 72]. Следовательно, аналитический дискурс не исключается, однако лишается доминирующего статуса в философском исследовании, уступая первенство религиозному авторитету.

Отечественные ученые исходят из более широкого понимания религиозной философии. Так, В.В. Зеньковский интерпретирует таковую как искание единства духовной жизни на путях ее рационализации [2. Т. 2. С. 16]. В понимании Л.П. Карсавина речь должна идти о Богознании, "рационально выраженном и частью рационально доказуемом" [2. Т. 2. С. 441]. Одним словом, предмет философской религиозной мысли составляла преимущественно сфера духовного [3]. Содержание последней виделось в путях восхождения индивидуального, личностного "я", ума и души, в горнюю обитель, в сферу абсолютного. Метод исследования образовывала первичная интуиция, а не умозрительные установки теории познания.

Наиболее общее, расширенное толкование религиозного мышления, указывает на его черты, свойственные абсолютному большинству представителей русской философии. Единым, определяющим их позиции критерием, является восприятие мистического опыта в русле ортодоксальной христианской традиции, согласно которой абсолютное представлялось и воспринималось как начало личностное. Иными словами, в качестве первоначала, обращенного к человеку и взаимодействующего с ним на синергическом основании общения двух свободных, творчески действующих в культурно-историческом пространстве воль. Даже более того. Абсолютное понималось как личность, любящая беспредельно, вплоть до самоистощания. Следовательно, в представлении русских авторов речь идет не об отвлеченном познании некоего абстрактно мыслимого начала бытия, но об опыте живого и непосредственного общения, основанного на жертвенной любви. Отсюда очевидна тесная связь отечественной философии со святоотеческим преданием, составившим подлинный фундамент философской мысли, теснейшим образом связанной с проблемами православного богословия.

Отсюда понятны и те явные преимущества, которыми наделялось религиозное философствующее сознание. Соответственно достоинства такового видятся отечественным авторам в следующем.

1. Прежде всего, религиозность предполагает живое общение с Богом, тогда как философское

познание безлично разумеемого абсолюта всегда абстрактно и умозрительно.

2. Религиозный взгляд на мир шире, глубже внерелигиозного, поскольку строящийся на вере разум не отвергает явления, нереализуемые в чувственно осязаемом опыте и потому религиозное сознание наделяется способностью претендовать на познание подлинной имманентной сущности вещей.
3. Особенное внимание уделяется сфере высшего, абсолюта, значение которого неизменно и последовательно актуализируется. Признание абсолютного обусловливает выстраивание иерархии ценностей, действующих на гносеологическом и онтологическом уровнях. Таким образом, познавательная картина мира обретает цельность и упорядоченность.
4. Религиозное сознание обеспечивает правдивое отображение бытийствующей реальности, поскольку учитывается целостный опыт бытия – не только умозрительный и рациональный. В результате физическая картина мира дополняется метафизической.
5. В религиозном понимании жизни видится глубокое и истинное разрешение нравственных вопросов человеческого духа [4. С. 206–208]. При это особенно подчеркивается следующий факт культурно-исторического опыта. На разных уровнях иерархии бытия – будь то нация или отдельно взятая личность – ясно выявляется наличие обязательной и непосредственной связи между сферами абсолютного и нравственного. Абсолют предполагает (провоцирует) этические действия субъекта истории и науки, предоставляя таковому полную свободу деятельности как результат реализации независимого волеизъявления личности.

Вместе с тем признается, что только религия способна стать средством примирения нравственного сознания и реальной жизни, акцентируя задачу внутреннего устроения души как единственно возможного пути в решении означенной проблемы. Человеческий дух – основообразующее ядро личностного самосознания – созидается преимущественно средствами религии и лишь отчасти – философии. Однако не науки как таковой.

6. Поэтому религия и только она полагается в роли силы, формирующей основания личности и созидающей целостный синтез человеческого духа как структурообразующего начала индивидуальности.
7. Далее, именно религия мыслится способной оказывать "синтетическое" влияние на бытие (прежде всего нравственное, но также, безусловно, духовное, познавательное, эстетическое). И в этом состоит ее сущностное отличие от ограниченного аналитического воздействия философии (именно вера является мощным фактором духовного развития человека в ходе совокупного культурно-исторического процесса).
8. В силу выше сказанного понятно, почему именно религиозное сознание рассматривается в качестве наиболее приближенного к идеалу совершенного. Во-первых, оно вбирает в себя все стороны личности, все аспекты ее жизнедеятельности. Во-вторых, ставит перед человеком вопрос о целеполагании бытия, конституирующий само личностное ядро, выстраивающий ценностную иерархию личности.
9. Наконец, именно вера и только она способна предоставить прочную и твердую почву знанию как таковому. Лишь религиозное сознание обладает уверенностью, с одной стороны, в действительности мира, существующего именно для Бога и человека, с другой – в благости, гармоничности, целесообразности, упорядоченности вселенского порядка; следовательно, и в принципиальной возможности его познания. Вот почему известнейший историк и философ Б.Н. Чичерин, прозванный "великим", утверждал: чем глубже и фундаментальнее мировоззрение личности, тем сильнее ее религиозность.

Перечисленные достоинства "верующего сознания" свидетельствовали в глазах представителей русской философской мысли не только о предпочтительности такового. Проблема ставилась более жестко и категорично. Ратуя за утверждение и развитие религиозной, иными словами христианской философии, ее сторонники называют идею "чистой" философии "фикцией" мыслителей нового времени. Причем фикцией небезобидной вследствие вызванных ею последствий. Наиболее последовательным и ортодоксальным в этом вопросе представляется В.В. Зеньковский. Итак, критика "фиктивной" внерелигиозной философии строилась на следующих основаниях.

1. Прежде всего, под таковой полагался разрыв живой связи гуманитарного знания с бытием. Закономерное следствие этого разрыва усматривалось в погруженности в гносеологические изыскания, по большому счету бесплодные и далеко отстоящие от жизни.
2. В принципе отрицалась возможность внерелигиозного умозрения проникнуть в мир "вещей в себе", в реальность, какова она есть сама по себе [5. С. 120]: доступным таковому оказывается познание лишь "оболочки" действительности, но не ее имманентное содержание.
3. Изгнание абсолютного первоначала из жизни и познания ставит обе сферы человеческой жизнедеятельности на грань абсурда. И бытие, и познавательный процесс в равной мере субъективируются. Воспринимаемый сознанием мир раскалывается и дробится, внося раскол и хаос в познающую личность. Таков трагический результат изгнания из исследовательской практики ученого метафизического начала, связующего, с одной стороны, саму вселенную в некое открытое познанию единство, с другой, – познающего субъекта с реальным объектом своего познания.

4. Созидаемая аналитическими средствами картина мира весьма ограничена и далека от правдивого взгляда на действительность. Лишенный просветляющей благодати "естественный" ум считался неспособным к осмыслению высших проявлений бытия. Это искажало и ущербляло целостное изображение вселенского миропорядка.
5. В собственно научном дискурсе этические начала предаются забвению. Ибо, во-первых, наука преследует принципиально иные цели, по сути чуждые нравственных начал. Здесь обнаруживается порочность самого идеала безрелигиозного познания мира. Следовательно, этическое попросту элиминируется из сферы науки как лишнее и ненужное. Во-вторых, игнорирование нравственного подхода провоцируется так называемым научным взглядом на мир. Так, под покровом научности в рассуждения вкрадывается неискренность, проистекающая из отказа учитывать и обсуждать запредельное. В свете сказанного сошлемся на о. Андрея Кураева. Он замечает: наука, строящаяся на атеистических основаниях и отвергающая божественное начало мира, должна уметь доказывать отсутствие Всевышнего. Поскольку доказательства требуют логические основания научного познавательного процесса. В то время, как применительно к религии, а, следовательно, и к вере, требование доказательства бытия Божия методами рациональной аргументации неприемлемо в силу самой природы таковой. Соответственно непредвзятый, честный взгляд на мир предполагает именно религиозность, а вовсе не атеизм.
6. Научное мировоззрение формирует ущербную личность, исключительно и чрезмерно акцентируя ее интеллектуальную составляющую, "мозговую" деятельность.
7. Это, в свою очередь, налагает отпечаток на развитие целостного человеческого духа, вырождающегося в ходе истории в утилитарную и бескрылую (впоследствии в массовую рыночную) культуру.
8. Внерелигиозное сознание неизбежно оказывается ограниченным, прежде всего, интеллектуальной стороной бытия. Это естественно влечет игнорирование этического, эстетического, духовного начал в жизни не только отдельно взятой личности, но и всего общества как единого организма. Так, человек и общество лишаются целостности и единства, а также, что особенно прискорбно, "очеловечивающей" идеи, облагораживающей дух, душу и саму личность.
9. Научное сознание, замкнутое в конечном счете на собственной субъективности, неизбежно приходит к тотальному сомнению во всем. Скепсис относительно незыблемости первоначала мира закономерно влечет сомнение в действительности вселенского порядка. Подозрение в иллюзорности мира превращает все человеческие знания о нем в голую фикцию. Таким образом, в остатке обнаруживается лишь глобальный всеотрицающий скепсис как неизбежный результат эволюции сознания, утвердившегося на позициях строго научного мировоззрения.

Отсюда однозначный вывод: установка на автономность философской мысли "неправильна", "ложна", "бесплодна и пуста", наконец, трагична. Причина очевидна: подлинное философское рассуждение невозможно вне обращенности к абсолюту. Обоснование метафизической основы знания находим в работе Е. Трубецкого, посвященной критическому анализу мировоззрения Вл. Соловьева. Знание как таковое, говорит русский религиозный автор, есть определенное отношение между субъектом и трансцендентной сущностью. Убежденность в том, что за феноменальным явлением всегда стоит начало трансцендентное, составляет фундамент самого познавательного процесса. Ибо, сознавая условность и относительность всякого бытийствующего феномена, человеческий ум не может успокоиться и удовлетвориться признанием такого, ограниченного в самих своих истоках, бытия. За преходящим внешним явлением он ищет безусловное абсолютное, с которым и связывает всякое конкретное, временное, единичное.

Эта философская сентенция концентрирует исследовательское внимание на исходном онтологическом корне реальности и истины, который без труда выявляется и устанавливается религиозным сознанием. Для верующего ума речь идет о сверхъестественной сущности и божественной истине в одном лице. Иными словами, о сверхреальности, обусловливающей принципиальную возможность знания о реальном мире. В качестве иллюстрации приведем слова Н. Бердяева: "Нельзя двигаться, нельзя подниматься, не имея под собой твердыни божественного, не имея благодатной помощи, будучи оставленным и покинутым, от вселенской души отрезанным ..." [6. С. 89].

Отсюда и определенная методология познания, диктуемая Самим Логосом, выступающем в роли онтогносеологического основания эпистемологического процесса. Исходное сверхреальное первоначало всего бытия и всякой мудрости не подлежит выведению в результате логических операций "малого разума", но в качестве "большого разума", Логоса целостно дано в Откровении. Однако данная методология приемлема лишь для религиозного сознания и открыта лишь ему. Ее скелет образует "метод исхождения" (из явленного Света и Истины) вместо "метода прихождения" (влекущего во тьму и бездну неправды и лжи). Этот-то исследовательский метод, базирующийся на доверии мистическому опыту, и получил название метода первичной интуиции. Согласно таковому, исходными интуициями определяются как сам процесс мышления, так и логика построения умозаключений. Об интуитивном постижении мира писали Н.О. Лосский, Е. Трубецкой, Н. Бердяев, В.В. Зеньковский и другие отечественные авторы.

Философия прозрения русских религиозных авторов согласуется с парадигмой условно выделя-

емой "классической философии", владевшей европейскими умами до XVII в. и строящейся на незыблемом фундаменте абсолютного [7. С. 102–202]. Механизм функционирования таковой видится одному из современных авторов в последовательном осуществлении ряда познавательных актов. В первую очередь необходимо выйти ("выглянуть") за пределы сферы познаваемого в искреннем стремлении понять действительность такой, какой она является в самой своей сути. И тогда любопытствующему уму приоткроется подлинная реальность, пусть ограниченная и неполная, но все же в известной мере адекватная феноменальному миру вещей. При этом концептуальное основание классической философии виделось ее представителями именно в онтологически мыслимом абсолюте. Абсолютное и гарантировало подлинность вселенского порядка, а значит, и реальность сознающего самого себя сознания. Следовательно, бытие понималось в качестве соотнесенности познающего субъекта, мира и Бога. Иными словами, все соотносилось со всем в силу изначального соответствия мира сущего и мыслимого с бытием Божиим.

Напротив, "новая" философия, появившаяся в XVII в., возникла на развалинах разрушенной метафизики. Ее основу составили секуляризация и редукция всех вселенских отношений к абстрактно-теоретическим умозаключениям, выстроенным на логических основаниях. Однако то был успех (явленный в сфере естественных наук), обернувшийся крахом. Утвердившийся в научных воззрениях механицизм и детерминизм, обосновал новую веру – веру в причинную обусловленность всех событий [8. С. 331]. Новая научная парадигма установила принципиально иные отношения в бытии – по горизонтали, исключив восходящую в горняя вертикаль. Целеполагание уступило место причине. Отныне бесконечная причинная цепь уходила не ввысь, а в необозримое прошлое или будущее, утверждая хаотичность элементов вселенной вместо порядка, гармонично установленного свыше. Таким образом, изгнание метафизики вылилось в отрицание смысла вселенной и непризнание возможности постижения такового. "Философское отчаяние" – такими словами охарактеризовал Е. Трубецкой сложившуюся ситуацию.

Краткий экскурс в историю философии подводит к следующему тезису. Чаяния отечественных авторов об абсолютном позволяют обозначить их искания как попытку вновь утвердить начала классической философии, строившейся на метафизическом основании. Отсюда поиск причин сущего в высшей, нематериальной сфере, а также и попытка объяснить мир через духовное.

В своих рассуждениях русские мыслители приходят к выводу о том, что религия является, несомненно, более высокой сферой, нежели наука. И потому никогда никакая наука не вытеснит религию: "Вера – это мировой факт, который никакие софисты не в состоянии устранить", – пишет Б.Н. Чичерин [9. С. 95]. Соответственно философия, как более низкая сфера бытия и познания, способна лишь подготовить и отчасти восполнить религиозное сознание. Собственно позитивное содержание философского знания усматривается в обращенности к абсолюту. То есть лишь в том, что роднит философию с религией. Иные, автономные от религиозного сознания ценности, ей чужды.

В глазах представителей русской религиозной гуманитарной мысли, "независимая" философия оказывается несостоятельной даже при выполнении эвристической функции. "Без всякой горечи" она вынуждена отказаться от проникновения в сущность бытия, – констатирует Л.П. Карсавин. Неизбежный итог философствования видится ему в чисто внешней гармонизации материала и ограниченном собирании частичных истин, и не более того. Ибо если нет основы истины, то нет и самой истины [10. С. 365]. Несколько в ином плане рассуждает о данном вопросе Н. Бердяев. Утрата связи философской мысли с абсолютом и, как неизбежное и трагическое следствие, погруженность в рефлектирующее сознание, обусловили ее "роковое бессилие" в познании мира. В результате подлинно философские проблемы реальности, свободы, личности остались нерешенными, выявив "иллюзионизм" и призрачность философии [6. С. 18–21].

Невыполнимой оказалась для философского знания и главенствующая в гуманитарном познании мировоззренческая роль. Так, например, претензии философского знания быть нравственной опорой для человека оказываются несостоятельными. Философия не только не устраняет, но, напротив, еще более углубляет противоречия между нравственными требованиями и невозможностью достичь этического идеала. Хотеть (в частности, хотеть быть добродетельным) не означает быть в состоянии исполнить желаемое. Бессмысленно надеяться получить недостающие для морального образа жизни силы от занятий философией. Укрепить дух может только вера. Следовательно, противоречия между требованиями этики и действительностью преодолеваются лишь в сфере религии и не иначе.

Мировоззренческая несостоятельность философии выражается и в ее неспособности утвердить механизм упрочения морального чувства долга, этой важной этической составляющей мироощущения личности. Отсюда признание: формирование чувства ответственности личности в результате философского дискурса невозможно. Вместе с тем, характерно острое сознание необходимости в реализации такового, как на уровне практической жизнедеятельности, так и на уровне мыслящего сознания. Подчеркивалось также, что моральное чувство долга образует одновременно и основание оценочного суждения. В свою очередь оценочный характер знания предполагает умение "разводить" реальное и идеальное, "то, что есть" и "то, что должно быть". Оценочное "разведение" феноменов бытийствующего и мыслимого миров уберегает соз-

нание от их нейтрального восприятия и позволяет выявить критерии онтологически реализуемого добра и зла, а также жизнеспособности и утопизма идей. Однако безрелигиозному философскому знанию выработка этих критериев недоступна. Отсюда уязвимость философии для аморального и утопического мышления.

Наконец, утверждаемая философией автономия логического мышления обусловливает "ущербление" личности, болезнь человеческой души. Душа обрекается на неподлинную (ограниченную рациональную) жизнедеятельность, и, как следствие, опустошается из-за отсутствия животворной связи со сферой божественного [2. Т. 1. С. 259]. В результате и сама личность превращается в совершенное бессилие и внутренний непримиримый разлад, на опасность которого указывал в свое время еще А.С. Хомяков.

Все вышесказанное позволило Н. Бердяеву оценить ложно восхваляемую мирскими умами "автономию" философии как "бессилие и немощь", "рабство иллюзии" и "царство призраков", наконец, "ужас небытия и пустоты" [6. С. 27–32]. Всякий отказ от метафизического фундамента (будь то научное или философское изыскание) он классифицирует как низший тип человеческой жизнедеятельности – царство "малого разума", озабоченного, прежде всего, проблемой самосохранения [6. С. 266]. Первоочередной задачей "малого разума" является умение ориентироваться преимущественно в конкретной, эмпирически заданной ситуации. Иными словами, в греховном мире материальной необходимости. Здесь, в посюсторонней действительности, больно само бытие. И потому в нем господствуют время и пространство, отчуждающие индивидуальности друг от друга. В результате человечество становится подвластно материальному, подчиненному, в свою очередь, необходимости и действующему в отношении личности принудительно. Отсюда понятен авторский вывод: упразднение метафизического плана бытия закономерно низводит человека из царства творчества и свободы – к тирании необходимости и насилия со стороны вещного материального мира.

Закономерным выводом русских религиозных философов стал тезис о "дополняющей" функции всякого научного знания по отношению к религиозному. Л.П. Карсавин говорит об этом так. Всякая наука включает в себя лишь относительное знание, и только религия обладает абсолютным по истинности содержанием. И потому всякое научное знание - по сути своей есть знание "вторичное" и относительное. Оно просто обязано подлежать проверке религиозной истиной [10. С. 378]. Более того, философия призывается быть апологией Богознания и служить богословию, хотя и оставаясь при этом свободной и не впадая в былую рабскую зависимость. С приведенными выше мнениями вполне сопоставима позиция Ф.А. Степуна, также принадлежащего широкой традиции русской философии. Ф.А. Степун понимает философское знание как "логически символизирующую метафизику", устремленную к сфере абсолютного и живущую иррациональным, интуицией. При этом главная функция философии видится ему прежде всего в раскрытии объективных истин религии (святость), этики (добро), эстетики (красота) [11. С. 89–90, 114–117]. Вместе с тем философия сама по себе, взятая вне религиозного содержания, расценивается резко негативно – как прямое отрицание жизни. Причина проста: сама по себе она выступает преимущественно в роли формализирующего сознания, выполняя ограниченную функцию систематизации критериев истины, и только. Следовательно, философия не в состоянии быть системой положительных истин. Вот почему отказ философского знания от абсолютного (то есть от религиозного начала) равносилен в глазах ученого "измене всему делу философии".

Неоправданное возвышение роли и значения философской позиции рассматривалось отечественными учеными в качестве следствия секулярного мировоззрения, утверждаемого европейской просветительской традицией. Именно просвещение присвоило философии воистину магический смысл, говорит В.В. Зеньковский, позволив ей заняться не только и не столько запросами ума, сколько проблемами жизни [2. Т. 1. С. 132]. Хотя вопросы касательно собственно бытия всегда были и остаются приоритетной сферой религии.

Национальная мысль, возросшая на идейной основе православного вероисповедания, сохранила приверженность ортодоксальному христианству, восприняв его "охранительную" функцию. Сущность последней виделась русским авторам, прежде всего, в неотъемлемости умозрения, с одной стороны, от бытия, явленного во всей его полноте; с другой, – от Творца и Зиждителя вселенной, дарующего полнокровную жизнь и радость творчества. Позиция русских умов, утвердившихся на научном поприще в дореволюционной России, отчасти также и в эпоху "серебряного века", на редкость единодушна: философия должна быть религиозной.

В свете современных рассуждений о содержании предмета философии [12. С. 160–161], религиозная философия может быть обозначена как культура размышления о бытии с духовных позиций и с учетом живого жизненного опыта или как "со-бытие" мысли и мира в верующем сознании. Само понятие "верующее сознание" подлежит интерпретации с учетом тезиса Н. Бердяева об имманентной глубинной общности знания и веры: "знание есть вера, вера есть знание" [6. С. 53]. Отмечая единство знания и веры в своих истоках, автор, тем не менее, оставляет приоритет за верой. Вера рассматривается им в качестве исходного и всеохватывающего психологического состояния. Поскольку жизнь каждого из нас, как и всего человечества, основана, прежде всего, на вере и неотъемлемой от нее надежде. На вере и надежде в саму вероятность жизни и счастья, в потенциальную допустимость творчества и познания мира. Поэтому вера не подлежит упразднению даже в случае насильственного

(единственно возможного, по Бердяеву) изгнания из нее Бога. Вот почему знание всегда с неизбежностью созиждется на вере. Вера же, понимаемая как необходимое основание бытия и всякого знания, мыслится религиозными авторами как полнота человеческого духа в высшем проявлении его свободы. А именно как сознательное и добровольное предание себя (логосного мышления) – высшему началу и разуму – Логосу.

С одной стороны, такое понимание веры делает зависимость от нее знания совершенно очевидной. В конечном счете, сам факт существования и веры, и самого феномена религиозной философии, в том числе и ее национального варианта, объясняется бессилием любых человеческих усилий перед областью иррационального, когда рассудок оказывается неспособным ни объяснить, ни отвергнуть нереализуемые в чувственном осязаемом опыте явления бытия. Познание в свете веры становится лишь функцией веры, одной из форм ее проявления и только. С другой стороны, согласие с такой постановкой вопроса есть акт мужества и подвига мыслящего субъекта. Ибо принять веру означает освободиться от насилия осязаемого зримого мира, принудительно воздействующего на наши чувства и ум в качестве "обличения вещей видимых" [6. С. 45] и потому удостоверяя ум в "несомненности" и обязательности эмпирических условий существования. Классическая (Евангельская) дефиниция веры определяет ее сущность как "обличение вещей невидимых", а значит, необязательных и сомнительных. Отсюда следует необходимость подвига, мужества, самоотречения в любви к высшим ценностям, а также страстное горение духа в принятии акта веры. Иллюстрацией сказанного служат известные слова К. Ясперса о том, что, в силу своей неочевидности, вера всегда будет подвигом, несмотря на то, что неверие предстает явным безумием по причине очевидности бытия Божия.

Однако эта "неочевидность" веры означает лишь то, что высшая истина нам не дана, но задана. Человек получил задание найти независимую от него, реально существующую истину, говорит Е. Трубецкой [3. С. 82]. Онтологичность истины составляет главную причину ее исканий, следовательно, и всего эпистемологического процесса, но также и необходимое предварительное условие знания. Тем самым наша мысль снова возвращается к проблеме абсолюта как первоначала бытия и познания, удостоверяющего верующее сознание в подлинности реального мира и адекватности знания познающего мир субъекта.

Итог исканий русской религиозной философии видится в словах Н. Бердяева: "Религия есть жизненная основа философии", поскольку именно она питает философский дискурс реальным бытием [6. С. 20]. В самом деле, религия сосредотачивает внимание на обнаружении в истории Бога и личности, а также обеспечивает жизненную полноту, достижимую лишь благодаря универсальному религиозному синтезу. И потому "магические" претензии философии должны быть ограничены ее разумным стремлением состояться в качестве функции религиозной жизни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Столяров А.А. Патрология и патристика. — М.: Канон, 2001. — 120 с.
2. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. — Ростов-на-Дону: Феникс, 1999. — Т. 1. 542 с.; Т. 2. 539 с.
3. Пул Р.Э. Русская диалектика между неоидеализмом и утопизмом // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 70—94.
4. Чичерин Б.Н. Наука и религия. — М., 1901. — 496 с.
5. Зеньковский В.В. Основы христианской философии. — М.: Канон, 1996. — 557 с.
6. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. — М.: Правда, 1989. — 607 с.
7. Лобковиц Н. От субстанции к рефлексии. Путь западноевропейской метафизики // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 95—105.
8. Гейзенберг В. Шаги за горизонт. — М.: Прогресс, 1987. — 366 с.
9. Криницкая Г.С. Историческая концепция Б.П. Чичерина. — Томск: Изд-во ТГУ, 2001. — 293 с.
10. Карсавин Л.П. Малые сочинения. — СПб.: Алетейя, 1994. — 531 с.
11. Степун Ф.А. Чаемая Россия. — СПб.: РХГИ, 1999. — 480 с.
12. Библер В.С. Что есть философия? (Очередное возвращение к исходному вопросу) // Вопросы философии. — 1995. — № 1. — С. 159—183.